

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیر استکمالی یا تعمد)

سمیه احمدی^۱

عزیزاله افشار کرمانی^۲

چکیده

علم حضوری نفس در آثار سهروردی، در نظر اول، دچار تناقضی بین مبانی مشایی و اشراقی است که برخی با توجه به سیر استکمال فکری شیخ اشراق تناقض را به آن ارجاع داده‌اند، ولی تعمد در بیان این مبانی دوگانه هم دور از ذهن نیست. پس باید بررسی شود که؛ چرا و به چه هدفی سهروردی به عنوان حکیم اشراقی از مبانی مشائیان در آثار خود بهره برده است؟ این مقاله به روش تحلیلی مبانی شیخ اشراق در علم حضوری نفس در آثار فلسفی، منطقی و آثار داستانی ایشان را بررسی می‌کند و با بیان برخی کاستی‌های مبانی در برخی ادراکات، به این فرضیه می‌پردازد که در آثار سهروردی گرچه تناقض مشاهده می‌شود و سیر استکمال فکری ایشان هم در این امر دخیل بوده است ولی به دلیل هدفی خاص، تعمدی بودن این مسأله هم قابل اثبات است.

کلید واژه‌ها: مبانی علم حضوری، شیخ اشراق، علم النفس، ادراک، اضافه‌ی اشراقی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران؛

Somayyeh_ahmadi@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده

K.afshar.a@gmail.com

مسئول)؛

تاریخ دریافت مقاله: 1402/3/20 تاریخ پذیرش: 1402/6/25

طرح مسأله

سهروردی آثار خود را در سه بخش شامل منطق، طبیعیات و الهیات بسط داد. او در مباحث مختلفی از فلاسفه قبل از خود هم در روش و هم در محتوا و هم در استفاده از اصطلاحات بهره برده است و گاهی از این فلاسفه نام برده و گاهی چنین نبوده است. این امر در معرفت‌شناسی اشراقی هم صادق است. فلاسفه سابق دغدغه‌های معرفت‌شناختی کمتری داشته و بیشتر نگاه هستی‌شناسانه به موضوعات داشته‌اند و علم را نیز با توجه به ویژگی‌های هستی‌شناسانه آن یعنی «حصول معلوم نزد عالم» تعریف کرده‌اند (ابن سینا، 1400، ص 248). و ابتدا درباره علم خداوند به ذات خود این علم را مطرح نموده و بعد علم انسان به ذات خود را هم حضوری دانستند و از آن هم فراتر رفته و علم را «حضور» تبیین نمودند.

سهروردی هم به عنوان فیلسوفی پیشرو در معرفت‌شناسی اسلامی و هم ارائه‌کننده علم حضوری نفس در گستره‌ی معقولات تا محسوسات است. البته آثار سهروردی در نظر اول نشان از تناقضی در تعریف و مبانی حصول ادراک و علم نفس دارد؛ به‌طور مثال سهروردی در برخی آثار خود، علم و ادراک را صورت مدرک نزد مدرک می‌داند (سهروردی، 1397، ج 3، ص 3 و 86 و 336 و 409). و در برخی آثار دیگر علم را حضور شیء برای ذات مجرد یا غیبت نداشتن از ذات مجرد بیان نموده است (سهروردی، 1396، ج 2، ص 112-113 و 485). گرچه برای علم حضوری «عدم واسطه» و «عدم صورت» به عنوان ملاک بیان می‌شود (ر.ک. دادجو، 1393، ص 23-24). ولی از نظر سهروردی، «تشخص» نیز به عنوان ملاک برای علم حضوری طرح شده که آن را با عبارت «کلی نبودن» ادراک بیان کرده است (سهروردی، 1396، ج 1، ص 485). همچنین لوازم این دیدگاه هم از نظر او نیازمند دقت است. بیان عوالم میانی وجود یعنی عالم مُثَل در مواردی و حتی سیر بر مبنای مشاء در مواردی دیگر در آثار ایشان در دید و نظر ابتدایی نوعی بهم ریختگی و حتی تناقض را به نمایش می‌گذارد. جالب این است که سهروردی نه تنها در بیان کلیت این موارد در آثار خود دچار ناهماهنگی است بلکه گاهی حتی در یک کتاب و یک رساله شاهد بیان دو دیدگاه از ایشان هستیم به نحوی که به نظر می‌رسد نتوانسته خود را از یکی از آن‌ها برهاند.

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیر استکمالی یا تمها) 65

برخی این عدم هماهنگی در تعاریف و مبانی را به دلیل سیر استکمال فکری شیخ اشراق می‌دانند زیرا او در آثار اولیه‌ی فارسی و عربی علم را به روش حکمای مشاء تبیین می‌کند اما در کتاب تلویحات ضمن شرح ملاقات روحانی خود در خلسه خواب گونه با شیخ ارسطو و شکایت از صعوبت فهم مسأله علم و تعقل و استمداد از حکمت و معرفت او در فهم این مسأله گویی دری تازه به روی او گشوده می‌شود از این رو تعریفی دیگر از علم ارائه می‌دهد و در کتاب مشارع و مطارحات از این هم فراتر می‌رود و به نقد و رد نظریه‌های مشهور حکمای مشاء در این زمینه می‌پردازد تا سرانجام در حکمت الاشراق نظریه نهایی خود را درباره‌ی علم که همان نظریه نور و ظهور است عرضه می‌کند. پس شیخ در سیر تکامل فکری خود تا هنگام واقعه منام هنوز در وادی بحث و نظر است و خواستار آن است تا بهترین رهنمون و استوارترین طریقه‌ی بحث و استدلال را در مسأله علم مستقیماً از ارسطو بگیرد (غفاری، 1389، ص 74).

بالاخره تناقض یا سیر استکمال فکری شیخ اشراق؟! در پاسخ به دقت بیشتری نیاز است؛ اگر فقط سیر استکمال فکری برای ایشان بوده چرا بعد از اشراق، روش مشاء را کنار نگذاشته است؟ شیخ اشراق کتاب‌های خود را یکی پس از دیگری و به ترتیب اول مشاء و بعد اشراق تحریر نکرده است. ایشان در مقدمه کتاب حکمت الاشراق بیان می‌کند قبل از این کتاب و حتی در حین تألیف آن، زمانی که موانعی برای نگارش حکمت الاشراق پیش می‌آمد کتاب‌هایی را به روش مشائیان نوشته است و قواعد فلسفی ایشان را در آن کتب خلاصه کرده است (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 10). این گونه مطالب در مورد آثار سهروردی فرضیه دیگری را هم طرح می‌کند که شیخ در ارائه‌ی بیانات خود تعمد داشته است.

روشن است که بررسی این مبانی به عنوان زیرساخت معرفت‌شناسی اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مبانی سهروردی به صورت پراکنده در آثار شارحان اشراقی و صدرایی دیده می‌شود ولی در عصر حاضر شاید در مقالات بیشتر مشاهده می‌شود مثلاً در مقاله مبانی معرفت‌شناسی حکمت اشراق سهروردی سیما سادات نوربخش که به بررسی مبانی با رویکرد برتری شهود و علم حضوری می‌پردازد (نوربخش، 1388) و یا مقاله نوجویی در فلسفه سهروردی و گوناگونی تعریف علم در آثار او سید محمد خالد غفاری

که با بیان نوجویی و تکامل فکری سهروردی سعی در حل تعاریف گوناگون از علم و ادراک در آثار ایشان دارد (غفاری، ۱۳۸۹). این مقاله در نظر دارد برای رسیدن به تفسیری صحیح در باب مبانی علم حضوری با نگاهی کلی به لوازم متعدد این علم در آثار سهروردی پردازد تا با پرهیز از جزئی‌نگری‌ها، تلاش شود به قصد و انگیزه سهروردی در این باب نزدیک شود. از این جهت این مقاله ابتدا مبانی متعدد طرح شده از نظر سهروردی را در آثار فلسفی، منطقی و داستانی طرح نموده و در پایان به ارزیابی پرداخته و قصد دارد به این سوال پاسخ دهد که چرا در آثار سهروردی در مباحث علم تعدد مبانی و تعاریف مشاهده می‌شود؟

مبانی علم حضوری در آثار فلسفی

سهروردی در مشارح و مطارحات، به مبحث علم پرداخته و در ضمن رد نظریه های گوناگون در این باب (از جمله نظریه اتحاد نفس مدرک و صورت مدرک، اتحاد نفس با عقل فعال، حصول صورت در ذهن به هنگام ادراک، نزد مشائیان)، ادراکات را حاصل التفات و علم حضوری و اشراقی نفس تبیین می‌کند.

مشائیان با ارائه نظریه «عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده» تعریفی برای ادراک نفس ارائه داده‌اند و سهروردی هم این تعریف را در مطارحات ذکر کرده (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۸۷) و نظر دیگری را بر مبنای اشراق در حکمت الاشراق بیان نموده است. اگرچه ایشان در مطارحات، غرض خود را مباحثه ذکر می‌کند اما نه تنها از مبانی مشائیان فاصله نگرفته (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۸۳)، بلکه توصیه هم می‌کند سالک، تا قبل از تحصیل استعداد فهم کتاب حکمت الاشراق، روشی را که ارسطو به ایشان توصیه نموده و در کتاب تلویحات آمده است به کار گیرد. شیخ اشراق حتی در حکمت الاشراق هم با آن تعریف همراهی کرده است. اما در نهایت به نقد و نقض دو رکن اساسی این تعریف یعنی «تجرد از ماده» و «عدم غیبت» می‌پردازد تا نظریه اشراقی نور و ظهور را زمینه‌سازی کند. حاصل کلام او این است که تجرد از ماده به تنهایی سبب علم و ادراک نمی‌شود و از طرف دیگر عدم غیبت هم امری سلبی است و نمی‌تواند در تعریف ماهیت بیاید. پس ادراک

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیراسکالی یا تمها) 67

نفس از خود عین ظهور نفس برای خود می‌باشد (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 114-115). او معتقد است حقیقت نفس نور و حضور است و چون نورانیت و حضور امری ایجابی هستند پس ماهیت شیء می‌باشند نه عدم غیبت (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 114). در حقیقت نفس به عنوان مبدأ تصور انسان نور مجرد است و مفاهیم نفس، نور و شعور هم ارز یکدیگر هستند. نور مجرد برای خود ظاهر و برای غیر خود مظهر است و ادراک نفس از خود همان نور بودن و ظاهر بودن آن برای خود است. موجودیت نفس ناطقه‌ی انسان هم به مدرکیت اوست و این مدرکیت صفتی یا چیزی افزون بر ذات او نیست. علم نفس به امور دیگر نیز نتیجه‌ی همان نور بودن نفس و مظهر بودن آن است (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 112-114). و هر چه نفس نورانی‌تر شود حیطة حضور گسترده‌تر می‌شود. و قدرت حضور شخص و همچنین حیطة علم او افزایش می‌یابد و از هستی بیشتری برخوردار می‌گردد. در واقع ادراک از نظر سهروردی اولاً بر مبنای تجرد و نوریت محض مدرک و ثانیاً عدم لزوم تجرد مدرک قرار گرفته است و وجودهای مادی هم برای نفس معلوم حضوری خواهند بود.

از نظر او علم اشراقی علمی بی واسطه است که مبتنی بر اضافه اشراقیه و شهود است (سهروردی، 1396، ج 1، ص 485) و معرفت تجربی به شیء هم فقط پس از درک شهود کامل و بی‌واسطه آن ایجاد می‌شود. یعنی ارتباط فاعل شنا سا با متعلق شناسایی است که باعث ادراک ظهور شیء می‌شود و وقتی فیلسوف تعلقات دنیوی را رها کند می‌تواند با شهودی که دارد و بارقه‌ی الهی که در اوست به مقامی نائل شود و در این مقام مواجهه به مشاهده بپردازد و با پیوند نور الهی به انسان و شهود آن نور سانس که اساس علوم حقیقی است به معرفت دست یابد.

با وجود تمام تأکیدات شیخ اشراق بر علم حضوری، ایشان ادراک حصولی را هم می‌پذیرد و در دو مورد جایز می‌داند؛ اول؛ در ادراک کلیات و دوم؛ ادراک جزئیاتی مثل ستارگان و آسمان‌ها که ذاتشان از ما غایبند و جزئیاتی که در دسترس هستند و با حضور خود آنها برای نفس و اشراق نفس بر آنها و یا با حضور آنها در چیزی که برای نفس حاضر است ادراک می‌شوند مثل صور جزئیاتی که در نیروی متخیله حضور دارند

او در تلویحات و مشارع و مطارحات و هم حکمت الاشراق استدلال‌هایی برای علم حضوری نفس طرح کرده است که مبانی مورد نظر ایشان در این استدلال‌ها قابل توجه است: الف. سهروردی در علم به ذات معتقد است که نفس به هیچ واسطه‌ای برای ادراک نیاز ندارد. ب. ایشان در بیان علم نفس به ادراکات حسی از علم حضوری استفاده کرده است (سهروردی، 1396، ج 1، ص 485)؛ زیرا معتقد است نفس در اعضا به طور مستقیم احاطه دارد. گرچه اثبات این امر با دشواری همراه است و با علم حضوری قابل تبیین نیست و حصولی بودن این امر موجه‌تر است ولی به هر حال بیانگر اعتقاد سهروردی به وجدانی بودن این ادراک و تلاش او برای حفظ رویه ثابتی در مبانی استدلال‌ها می‌باشد.

ج. سهروردی با تبیین علم به محسوسات، گستره علم حضوری را وسعت بخشیده است. او از بین حواس، به ابصار می‌پردازد زیرا واضح‌ترین حس (طوسی، 1375، ج 2، ص 325) و اصلی‌ترین حواس است؛ تا جایی که، معتقد است در مورد مجردات علم آنها به بصر ایشان بازگردانده می‌شود زیرا در مجردات جسم و بدنی وجود ندارد و علم ایشان عین بصر ایشان است (شهرزوری، 1372، ص 511). سهروردی عمل ابصار را قید نزده و در مورد خیال هم، مکانیسم متفاوتی را ارائه نمی‌کند (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 215). از نظر او ابصار، ادراک نفس به نحو حضوری و تجربه‌ی شخصی (شهرزوری، 1383، ج 3، ص 494) و نوعی مشاهده‌ی امور در مثال یا نوعی ارتباط با مثل معلقه است (سهروردی، 1977، ج 1، ص 487). در ابصار مواردی قابل توجه است:

1. مبانی سهروردی در این علم مشاهده و اشراق است و نفس که جوهر مجرد مثالی نورانی است با التفات و توجه و با واسطه عضو حسی و احاطه بر مراتب و شئون خود می‌تواند ماده‌ی ظلمانی را که وضع و محاذات خاصی با عضو حسی دارد، مستنیر کند و به آن قابلیت ظهور و حضور ببخشد (سهروردی، 1977، ج 1، ص 486؛ شهرزوری، 1372، ص 30). یعنی علاوه بر شروطی که در ابصار لازم است در باصر هم نور اسپهبد شرط می‌باشد.

2. شیخ اشراق گستره ادراک نفس را از محسوس تا معقول دانسته که بر تمام این قلمرو نفس با احاطه فوق‌سریانی و حاکمیت تام و با پرتوافکنی معلوم را حضوری می‌یابد. البته

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیراسمعی یا تمها) 69

سهروردی احاطه نفس را فقط در مورد مادیات (نه جز بدن) مطرح می‌کند و در مورد صور خیالی که موطن آن‌ها را در عالم مثال می‌داند معتقد است نفس با اشراق و پرتوافکنی صور معلقه را در عالم مثال منفصل به نحو حضوری ادراک می‌کند در حالیکه حاکم بر آن‌ها نیست و سیطره‌ای بر آن‌ها ندارد.

3. التفات از قبیل فعل و انفعالات مادی نیست (مصباح، 1386، ج 2، ص 224) در غیر این صورت، با محقق شدن شرایط مادی لازم می‌آمد ادراک در نفس تحقق یابد.

4. نور ظاهر برای ابصار و نور مجرد برای مشاهده ضروری است برای ادراک مادی و مشاهده وجود نور از تجربیات است.

5. ابصار پیش از تفکر و عام‌تر از آن است و در لحظه اشراق است که مشاهده رخ می‌دهد.

6. گرچه ابصار ادراک حسی است ولی سبب آمادگی نفس برای اشراق حضوری ارباب انواع است و ادراک عقلی با حضور اشراقی نفس به دست می‌آید. و میزان تجرد و شواغل حسی در ادراک و اشراق موثر است.

ه. سهروردی در تبیین علم نفس به بدن هم از علم حضوری بهره می‌برد (سهروردی، 1396، ج 1، ص 485). زیرا بدن که جوهر غاسق است به واسطه‌ی ارتباط با نفس مرتبه‌ای از نظام نوری است که ادراکی خاص و جزئی، از بدن دارد که این ادراک از بدن جسمانی به واسطه‌ی صورت و به نحو کلی نیست. زیرا ادراکی جزئی و متشخص از خود داریم.

و. ایشان در مورد ادراکات خیالی علم حضوری نفس به قوا و مراتب وجودی، معتقد است صورت‌های خیالی، موجودات خارجی هستند که در عالم مثال، تقرر دارند و نفس، آن‌ها را با علم حضوری ادراک می‌نماید (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 211-212) و «خیال» هم مظهر برای صورت‌های ادراکی خیالی است و نفس هنگام تخیل، موجودات مثالی را که در عالم مثال تقرر دارند در عالم خیال منفصل مشاهده می‌کند و همان‌گونه که نفس در ابصار، با اشراق و پرتوافکنی، بر محسوس ادراک حضوری پیدا می‌کند با اشراق و پرتوافکنی نیز صور معلقه در عالم مثال منفصل را ادراک می‌نماید و با آنها ارتباط حضوری برقرار می‌کند (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 213 و 215). با این تفاوت که چون موطن این صور عالم مثال است نفس نسبت به آن‌ها حاکم نبوده و سیطره‌ای نخواهد داشت.

ز. شیخ اشراق در استدلال برای علم ذات به ذات، از عدم تشخیص علم حصولی به علم حضوری بهره می‌برد (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۸۴ و ۴۰۳-۴۰۴) و از کلیت صور ذهنی در برابر تشخیص ادراک ذات، حصولی بودن ادراک ذات را نتیجه می‌گیرد. او این کلیت را در برابر جزئیت نمی‌داند زیرا رویکرد بحث ایشان در این مورد مفهوم نیست بلکه وجود و خارجیت مورد نظر ایشان است.

مبانی علم حضوری در آثار منطقی

شیخ اشراق یکی از ناقدان تعریف به ذاتیات ماهوی و به ویژه تعریف به حد است. ایشان با انتقاد از تعریف ارسطویی و سینیایی و بیان تعارض و نارسایی آن‌ها با تکیه بر نفس، تنها راه معرفت نسبت به اشیاء و شناخت ذاتیات را «مشاهده» توصیف می‌کند. از نظر ایشان تعریف وسیله‌ی جامعی برای شناخت نیست. او معتقد به محال بودن تعریف به ذاتیات واقعی و ماهوی و نفس الامر است (سهروردی، ۱۳۹۷ الف، ج ۲، ص ۲۰-۲۱).

از نظر سهروردی تعریفی که به مفاهیم برگرفته از شهود (اعم از حسی و فراحسی) منتهی نشود معرفت‌زا نیست. شیخ اشراق ادراک حسی را که متعلق آن اعراض و به تعبیر او بسایط حسی هستند حضوری دانسته و موجودات فرامادی را نیز متعلق شهود فراحسی می‌داند به عقیده او تصورات بدیهی که تصورات دیگر باید به آن‌ها منتهی شوند تصوراتی هستند که به طور مستقیم از علم شهودی و حضوری به دست آمده باشند. دیدگاه ایشان مبتنی بر پیش فرض‌ها و اصولی است که در حکمت الاشراق به اثبات رسیده است. مه‌ترین این اصول عبارت‌اند از: ناممکن بودن تعریف به ذاتیات. معلوم بودن بسایط مادی و مجرد به علم حضوری و شهودی. ملاک بودن شهود و علم حضوری برای بداهت ادراکات حسی و فراحسی شهودی.

از نظر سهروردی، علم یا تصور یا تصدیق است و به بدیهی و نظری تقسیم نمی‌شود بلکه علم یا فطری و یا غیر فطری^۱ است (سهروردی، ۱۳۹۷ الف، ج ۲، ص ۲۰-۲۱) و علم فطری معلومی مقدم و دارای ضرورت می‌باشد. از نظر او شناخت فطری بخشی از خودآگاهی

۱. سهروردی منطق را ابزاری برای علم غیر فطری می‌داند و برای آن اقسامی برمی‌شمرد که عبارتند از؛ تنبیهی، خطورات، مشاهدات حقه و علوم اکتسابی.

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیراسکالی یا تمها) 71

انسان است و تعاریف فقط از طریق تصور فطری فاعل شناسا با ابزار شهود بدست می آیند. در تعریف مرکبات به بسایطشان همه شروط حداقلی باید مراعات شود. در نتیجه در تعریف معرف باید افزون بر اعراف بودن مساوی با معرف و قبل از آن باشد (البته در صورتی که در تعریف از عرض عام و خاص استفاده شود باید ترتیب منطقی که تقدیم عام بر خاص است مراعات شود). این دو ویژگی تقدم و وضوح مستلزم این است که برای تعریف باید مُثُل را بشناسیم و یا معرفت به آن‌ها را توسط مشاهده و اشراق به دست آوریم. لذا نظریه‌ی او اساساً مبتنی بر ادراک مستقیم شیء واقعی و مقدم در وجود است. در حکمت سهروردی، این شیء نور نامیده شده و مبنای خودآگاهی انسان است. نور به خودی خود روشن است. برای شناخت آن باید آن را چنانچه هست دید یا تجربه کرد (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 106). بر اساس نظریه سهروردی نور ظاهرترین شیء بوده و بی واسطه معلوم و بی نیاز از تعریف است. ربط میان ظهور و شناخت، جزء اصلی حکمت اشراق است و این پرسش که «چه چیزی مقدم‌ترین و معلوم‌ترین است؟» به خود و خودآگاهی مرتبط می‌گردد. این حکمت از طریق اشراق حاصل شده و گاه با منطق حفظ می‌شود. گرچه برخی معتقدند که در این دیدگاه شهود و الهام و کشف، امور مقدم بر تحقیقات منطقی معلوم هستند (نوربخش، 1388، ص 36) و علم اشراقی علمی بر پایه تصور و ادراک خویش است که با حکم همراه آن (تصدیق) در یک زمان روی می‌دهد ولی مشخص است که سیر بحث در منطق دچار ابهاماتی است و خلط بحث و ذوق در آن مشهود است.

سهروردی برای ارائه نظریه تعریف خود، نظر مشاء در این رابطه را نقض می‌نماید تا راه را برای ارائه تعریف خود هموار کند. بنابر نظر مشاء تمامی مجهولات تصویری تنها به واسطه تصورات معلوم سابق بر آنها شناخته می‌شوند و این معلومات تصویری هم شامل ذاتیات یا عرضیات شیء‌اند بنابراین تعریف یا به حد و یا به رسم است. در حالی که، این دیدگاه مشاء از نظر سهروردی هیچ جنبه‌ی معرفت شناسانه‌ای ندارد و با فراگیری و به کار بستن آن هیچ مجهول تصویری معلوم نمی‌شود. زیرا تعریف به حد مشتمل بر یک جزء ذاتی مشترک و یک جزء ذاتی مختص است که هر دو باید معلوم باشند تا مجهول توسط آنها معلوم شود.

تعریفی که سهروردی به آن معتقد است نوعی از تعریف به رسم است. او در تعریف، دیدگاهی منحصر به خود دارد از نظر ایشان تعریف به حد تام فقط برای محدودات مرکب است و در مورد تعریف به حد ناقص به طور جداگانه بیانی ندارد (ر.ک. واحدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹). او رسم تام را با دو بیان کامل نموده است: الف. تعریف متشکل از امور غیر ذاتی که باعث تمیز شیء از غیر خود می‌شود. ب. تعریفی شامل خواص و اعراض شیء که مختص به شیء می‌باشد. باید دقت داشت که تعریف دوم دارای ابهام است؛ زیرا در تعریف به رسم، گاهی ذاتی و عرضی همراه با هم طرح می‌شوند و بیان برخی ذاتیات در تعریف، لطمه‌ای به رسم بودن آن نمی‌زند؛ مانند تعریف انسان به حیوان راست قامت یا حیوان خندان. که این دو تعریف فقط شامل اعراض انسان نیست بلکه از ذاتی و عرضی تألیف شده است و در عین حال هر دو هم تعریف رسمی برای انسان می‌باشد. بنابراین طبق تعریف اول «رسم» امور غیر معرف را اطراد کرده (مانع از ورود اغیار گردیده) و موجب تمیز معرف به صورت غیر ذاتی می‌شود. البته برخی رسوم فایده بیشتری دارند و آن این است که موجب انتقال به حقیقت شیء به طور اجمالی می‌شوند.

شیخ اشراق درباره رسم ناقص معتقد است که عرض خاص، به تنهایی رسم تام نیست و قبول آن به عنوان رسم ناقص اشکالی ندارد (ر.ک. واحدی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۳-۲۵۶).

بنابراین با قواعد مشائین، هیچ امری برای انسان شناخته نخواهد شد در حالی که انسان توانایی شناخت بسیاری از حقایق را دارد و این شناخت نیز بر سه وجه است. به این صورت که؛ حقایق یا بسیط و محسوس‌اند که با مشاهده‌ی حسی درک می‌شوند یا بسیط و معقول‌اند که مشاهده و اشراق می‌شوند یا حقایق مرکبه‌اند که از طریق تعریف مفهومی که نه حد و نه رسم است و نه مشکلات آن‌ها را دارد شناخته می‌شوند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۰۰-۲۰۳).

این بیان سهروردی وابسته به تقسیمی است که از موجودات ارائه می‌کند؛ ایشان معتقد است، موجودات یا مادی هستند یا غیرمادی. موجودات مادی یا بسیط و یا مرکب هستند و بسایط مادی هم یا جوهر و یا عرض هستند. بسایط عقلی و جواهر متعلق شهود عقلی و اعراض مادی متعلق شهود حسی هستند و آنچه متعلق شهود است برای شهودکننده بی‌نیاز از تعریف است. مرکبات مادی با ترکیب بسایط و با رعایت شروط تعریف، تعریف

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیرالحمایی یا تمه) 73

می شوند. موجودات غیر مادی بسیط‌اند و بسایط تعریف‌پذیر نیستند و درحقیقت از تعریف بی‌نیازند و به علم حضوری شناخته می‌شوند. بنابراین موجودات بسیط، که شامل بسایط مادی و غیر مادی هستند با علم حضوری دریافت می‌شود و تنها مرکبات هستند که نیازمند تعریف می‌باشند؛ ولی نمی‌توان آن‌ها را به ذاتیات تعریف کرد و تنها باید به بسایط تعریف شوند. بنابراین تعریفی که به مفاهیم برگرفته از علم حضوری منتهی نشود معرفت‌زا نخواهد بود.

از طرفی سهروردی در بیان شروط تعریف برای معرف دو ویژگی تقدم و وضوح (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 18) را لازم دانسته است؛ یعنی علم پیدا کردن به چیزی نیازمند این است که از قبل معلوم باشد که شامل علم فطری می‌شود علمی که هم مقدم و هم روشن‌تر از معرف بوده و بخشی از خودآگاهی انسان است بنابراین از نظر سهروردی باید مشهودات و فطریات و تجربه فاعل شناسا را مبنای معرفت دانست.

این بیانات شیخ اشراق در حالی است که نویسندگان کتب منطق همواره تصریح کرده‌اند که علمی که تن به قواعد منطق صوری می‌دهد همان علم حصولی است. این که چگونه می‌توان میان منطق و علم حضوری ارتباط برقرار نمود را برخی چنین استدلال کرده‌اند که موضوع منطق، معرف و حجت است. معرف به معنای تصورات معلومی است که به معلوم شدن تصور مجهول منتهی می‌گردند و حجت نیز به معنای تصدیقات معلومی است که به معلوم کردن تصدیق مجهول می‌انجامد. و چون تصدیق نیز در اصل مبتنی بر تصورات است بنابراین همه منطق درباره تصورات بحث می‌کند و چنین علمی هم از علم حصولی است. به همین دلیل در یک معرفت‌شناسی منطق مدار یا عقل‌گرای محض، علم حضوری، لااقل در نگاه نخست جایگاهی ندارد مگر اینکه بتوان به نوعی میان آن و علم حصولی پیوندی برقرار داشت. فیلسوفان، برای برقراری این پیوند یکی از این دو نوع علم را به دیگری تاویل می‌کنند (ر.ک. هانری کرین، 1392، ص 30) و معتقدند در فیلسوفانی چون سهروردی و ملا صدرا، همه‌ی علم به علم حضوری تاویل می‌شود و علم عین حضور دانسته می‌شود. پس اگر با نظام فلسفی و منطقی شیخ اشراق به علم حضوری در منطق نظر شود مطالب ایشان قابل توجیه است هر چند برخی اصرار بر حصولی بودن علم منطق داشته باشند.

مبانی علم حضوری در آثار داستانی

شیخ اشراق در آثار فارسی تلاش دارد تا علم نفس به خود، غربت و هویت نوری آن را تصویر کند. از نظر او علم و معرفت ابزاری است که انسان را از غربت غربی (چاه طبیعت و بدن) بیرون می‌آورد و به عالم نور هدایت می‌کند به شرط آن که علم، ذهنی نباشد و در وجود انسان محقق شده باشد. بیان سهروردی در این آثار، رمز است و فهم آن‌ها در گرو این است که این شخصیت‌ها به مفاهیم تنزل داده نشوند و خواننده توجه داشته باشد که حقایق فراتر از درک و فهم بشر در قالب این شخصیت‌ها تجسم و تمثیل یافته‌اند و اگرچه سهروردی با استفاده وافر از صناعت «تشخیص» در این رساله‌ها فضایی شاعرانه به آنها داده ولی این موضوع منافاتی با واقع‌گویی بودن آن زبان و عینیت آن ندارد. منظور از واقع‌گویی بودن، حکایتگری این زبان از واقعیاتی است که در مرتبه‌ای از مراتب عالم واقع تحقق دارند و عینیت آن نیز به این معناست که زبان خصوصی نیست که مربوط به بیان احوال شخصیه باشد بلکه دیگران نیز می‌توانند در شرایط خاص همان احوال و تجارب را پیدا کنند (هانری کرین، 1392، ص 30). پس لازم است داستان‌ها را هم بخشی از حکمت سهروردی دانسته و برای درک مبانی علم حضوری، لوازم علم نفس در آن‌ها بررسی شود:

الف. تجلی و مشاهده: این مطلب در حکمت الاشراق مفصل بیان شده است و در این رساله‌ها شیخ اشراق در مورد اینکه چه چیزی از معرفت بر سالک تجلی می‌کند معتقد است که از عالم قدس انواری بر روان اصحاب تجرید فرود می‌آید که همچون برق خاطف ناگاه می‌آیند و زود می‌گذرند (سهروردی، 1396، ج 3، ص 319). از نظر سهروردی برای رسیدن به این علم، لازم است عشق را شناخت و منازل و مراتب عاشقان را دانست. او معتقد است از معرفت دو چیز متقابل متولد می‌شود: محبت و عداوت (مهر و قهر). وقتی محبت به غایت برسد قدم در منزل عشق می‌گذارد و در عشق سه رکن وجود دارد: اول معرفت. دوم محبت. سوم عشق. سالک زمانی به عالم عشق می‌رسد که از معرفت و محبت دوپایه‌ی نردبان بسازد «خطوتین و قد و صلت» تا به عالم عشق که منتهای عالم معرفت و محبت است واصل شود. چنین کسی از علمای راسخ و حکمای متأله است (سهروردی، 1397، ج 3، ص 286) و عشق هم تنها در شهرستان وجود کسی راه می‌یابد که مستعد باشد.

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیرا تکاملی یا تمه) 75

ب. مراحل علم: سهروردی معتقد است حصول دانش با ادراک حسی آغاز می‌شود و با تصفیه‌ی درونی ادامه می‌یابد و شخص رفته‌رفته با حواس درونی ادراک می‌کند. او با تلمیحی در روزی با جماعت صوفیان به وجود رابطه میان حواس بیرونی و درونی اشاره می‌کند (سهروردی، 1397، ج 3، ص 248-249). سهروردی این مطلب را در فی‌حاله الطفولیه تکمیل می‌کند و علمی را که با ادراک حسی به دست آمده به کودکی تشبیه می‌کند که با شیخی مواجه می‌شود و آن شیخ به او علوم باطن می‌آموزد و کودک آن علم را ضایع می‌کند و نمی‌تواند به شرط «خویشتن داری» که جزء اصلی طریقت و شرط لازم برای گذر از طفولیت و کسب دانش از راه حواس است پایبند باشد و نشان داده می‌شود که دانستن حقیقت مستلزم عملکرد حواس درونی است که به بلوغ روحانی نیاز دارد. در این رساله شیخ، لوحی (نفس ناطقه) از الفبا را در برابر سالک قرار می‌دهد. منظور از نوشتن الفبا بر لوح، آموزش مقدمات علم کسبی به سالک از راه عقل است (سهروردی، 1397، ج 3، ص 252-256). این امر در رساله آواز پر جبرئیل به گونه‌ای دیگر تبیین شده و سالک روایت می‌کند که پیر هجایی بس عجیب به وی آموخت. که منظور او علم منطبق است که مقدمه‌ای برای آموختن حکمت است. از نظر او هر کس این هجا را نیاموزد ظاهر و صورت کلام خداوند را نمی‌تواند دریابد و هر کس بر چگونگی علم منطبق آگاهی یابد «او را شرفی و متانتی با دید آید» (سهروردی، 1397، ج 3، ص 216). مرحله بعدی در حرکت سالک آموختن حکمت است. سهروردی در داستان عقل سرخ با بیان یک بیت به اهل حکمت اشاره می‌کند که فلسفه و معارف قدسی را به خوبی فرا گرفته‌اند (سهروردی، 1397، ج 3، ص 239) و در مرحله بعد به سلوک توجه می‌دهد. او در داستان روزی با جماعت صوفیان راه ورود به عالم غیب را تنها سلوک و ریاضت می‌داند که کار نفس است و با چشم دل باید به مشاهده آن پرداخت (سهروردی، 1397، ج 3، ص 249). این بیانات تا جایی پیش رفته‌اند که برخی به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه شیخ اشراق منطق و فلسفه تنها مقدمه‌ی رسیدن به حقیقت هستند که اگر منجر به معرفت اشراقی نگردند بیهوده‌اند و سلوک صوفیانه نیز بدون تعلیم مقدمات فلسفه و تربیت فلسفی به مقصود حقیقی نخواهد رسید (پورحسن و آقائی، 1393، ص 36). در حالی که سهروردی شرط رسیدن به حکمت

اشراقی را حکمت مشاء دانسته و بیشتر داستان‌های فارسی را هم بر مبانی مشاء استوار نموده است. پس نمی‌توان گفت در این آثار سهروردی تنها به مبانی مشاء یا اشراق توجه داشته است بلکه مجموعه بیانات او نشان از یک منظومه‌ی فکری دارد که در آن سالک را مرحله به مرحله راهنمایی می‌کند.

ظغایت سالک و سلوک: غایت و هدفی که سهروردی از سلوک برای سالک در نظر دارد، سیر و سلوک نیست و در هر رساله متناسب با داستان آن، غایتی را تصویر می‌کند. او در رساله مونس العشاق (فی حقیقه العشق)، عشقی را که نتیجه‌ی شناخت ذات است به همراه عقل، حسن و نیکویی تبیین می‌کند. و برای رسیدن به کمال نفس مراحل را بیان می‌کند که اول شناخت، دوم محبت، و سوم عشق است (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۸۶). او در صفیر سیمرخ، کمال بنده را تشبیه به حق تعالی و علم که از صفات خداست می‌داند که هر چه به حقایق عارف‌تر باشد وجود بنده شریف‌تر است (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۲۸) و در کلمات ذوقیه، فایده تجرید را سرعت در بازگشت به وطن اصلی و اتصال به عالم علوی می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۴۶۲). شیخ اشراق در کلمه التصوف این مطلب را تکمیل می‌کند و کمال و تکامل نفس را در ابتدا، تجرید و مفارقت و بازگشت به سوی پروردگار می‌داند و در نهایت، غایت آن را معرفت به خدا و فرشتگان و یافتن نقش همه حقایق دانسته که همراه با لذاتی است که چشمی ندیده و گوش‌ی نشنیده و بر ذهنی خطوط نکرده است (سهروردی، ۱۳۹۷، الف، ج ۳، ص ۱۰۶) و در رساله لغت موران غایت تجرید را مشاهده‌ی رب‌الخلاقی دانسته است (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۰۱). شیخ اشراق با تبیین این غایات، سالک را توجه می‌دهد که در مسیر سیر و سلوک غایاتی قریب، متوسط و بعید وجود دارد که سالک در مراتب سیر باید به آن‌ها توجه نماید. عقل فعال: عقل فعال شخصیت محوری داستان‌های رمزی است که در قالب پیری متمثل می‌شود و دیدار با پیر برای سالک، نقطه‌ی عطفی در حرکت سالک است. در این داستان‌ها، راهنمایی‌های پیر یا عقل فعال مشابه هم بوده و تنها در قالب‌هایی متفاوت ارائه گردیده است. اتصال به عقل فعال برای هر نفس به معنای محقق شدن فرشته آسمانی یا خود آسمانی در وجود نفس است و عقل فعال به اندازه قابلیت هر فرد برای وی تحقق پیدا می‌کند.

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیرالکاملی یا تمه) 77

بنابراین با ارتباطی دوسویه مواجه می‌شویم که در یک طرف عقل فعال و طرف دیگر ظرفیت و قابلیت سالک است که در نتیجه‌ی آن سالک دارای مرتبه‌ای از مراتب کمال می‌شود. ارتباطی که در نهایت منجر به یکی شدن می‌شود. از دید سهروردی، خودشناسی یعنی یکی شدن مراتب انسان، یعنی یکی شدن من واقع و من متعال. عقل فعال هم فقط بر اشخاصی ظاهر می‌شود که انسانی نوری و کامل باشند. رابطه‌ی میان آن‌ها رابطه‌ی زوجی است که هر دو هم زمان نقش من و خود یا تصویر و آینه را بازی می‌کنند (کربن، 1384، ص 36). عقل فعال از نفس که فرزند آن است مراقبت می‌کند تا آن را به عقلیت اش به حالت عقل محض اش برساند. این آرمان کاملاً هماهنگ است با گونه‌ای انسان‌شناسی که خود فقط وجهی از نوعی فرشته‌شناسی بنیادین است. نقطه آغاز تربیت ملکی همان فرشتگی بالقوه نفس بشری است و نقطه‌ی اوج آن فعلیت کامل این فرشتگی است (هانری کربن، 1392، ص 296).

نکته مهم این است که شیخ اشراق در «حکمه الاشراق» به مثل افلاطونی معتقد است (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 140-143) و از ده گانه بودن عقول طولی دست برداشته است (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 140). در حالی که در آثار داستانی خود، عقل فعال را یک نور قاهر عرضی و از عقول ده گانه معرفی می‌کند که نسبت وی با ما همچون پدر است (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 140-143) و بر مبنای هستی‌شناسی مشائی از عقل فعال سخن می‌گوید و جالب اینکه آموزه‌های اشراقی را نیز با آن هستی‌شناسی می‌پروراند و به زیبایی با تلفیقی از آن دو مینا اشاره می‌کند که سالک با راهنمایی‌های عقل فعال و مجاهدت‌های خود قادر است در این سیر توفیق بیابد.

عالم مثال: پیش فرض جهان‌شناسی سهروردی در رمز پردازی، اعتقاد به عالم مثال است (هانری کربن، 1382، ص 18). کوه قاف یا همان ناکجا آباد (سهروردی، 1397 ب، ج 3، ص 229) اشاره به عالم مثال دارد که در عین حال که کاملاً متصل به عالم ماست از عالم ما کاملاً منفصل هم هست (رحمتی، 1392، ص 319) به همین جهت، انتقال به عالم مثال برای ما انسان‌هایی که در عالم دنیا به سر می‌بریم نوعی گسست، نوعی تغییر پرده و تغییر ساحت است. و اقلیمی است که فقط کسانی می‌توانند آن را ببینند که از فهم عامه‌ی مردم فراتر

رفته باشند. سهروردی در رساله‌ی روزی با جماعت صوفیان معتقد است این افراد کسانی هستند که با نظر «استدلال» به آسمان نظر می‌کنند (سهروردی، 1397 ب، ج 3، ص 248). «استدلال» به عقیده سهروردی نوعی مشاهده است که از طریق آن انسان مُثُل را در عالم مثال می‌بیند. باید توجه داشت که بین مُثُل سهروردی و مُثُل افلاطونی فرق وجود دارد (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 230-231). «مثل» وجودهایی ساکن در عالم عقل هستند که تنها دیدگان عقل کل آن‌ها را می‌تواند مشاهده کند. مشاهده‌ای که فقط برای اهل تجرد امکان‌پذیر بوده و هم ارز حضور است. این حضور که از آن خاصان است فقط وقتی حاصل می‌شود که انسان خود را شناخته باشد (ر.ک. امین رضوی، 1377، ص 145-146).

ارزیابی مبانی

سهروردی در تبیین علم حضوری نفس، هیچ واسطه‌ای را نمی‌پذیرد و نفس را به تنهایی برای ادراک کافی می‌داند. ایشان با توجه به هر نوعی از ادراکات، تبیینی از علم حضوری در مورد آن ارائه می‌دهد. او معتقد است اضافه به ظهور شیء موجب می‌شود تا مدرکات به حضور در آیند. اگرچه این اضافه از فعل و انفعالات مادی نیست ولی نفس را قادر می‌سازد حتی محسوسات و مادیات را به حضور در آورده و ادراک کند. اینکه چگونه این امر موجب ادراک می‌شود به دیدگاه شیخ اشراق به ماده و صورت وابسته است. او با نفی هیولی و تحلیل جسم به مقدار، وحدتی را برای جسم تصویر می‌کند که جایی برای اتحاد یا انضمام ماده و صورت باقی نمی‌ماند. حتی تحلیل جسم به مقدار، زمانی منجر به حل مسئله‌ی ادراک می‌شود که عالم مثال، عالم مقداری لحاظ شود. بر این اساس است که نفس با علم حضوری و تجربه‌ی شخصی، و با ارتباط با مُثُل معلقه به مشاهده مدرکات در عالم مثال واصل می‌شود.

در این ادراکات، لازمه‌ی مشاهده، نور است. وجود نورِ ظاهر، در ادراک مادی از مجربات است. نفس هم نور است و هم با اشراق بر محسوس، و هم با اشراق، صور معلقه را در عالم مثال منفصل به صورت حضوری ادراک می‌کند. زیرا نفس به عنوان نور مجرد، مدبر است (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 145). پس مثل انوار مجردة اعلون که بر

مبانی علم حضوری نفس در آثار سروردی (تناقض یا سیراسمگلی یا تمها) 79

مادون خود احاطه دارند او هم بر تمام شئون خود که از محسوس تا معقول را شامل می‌شود احاطه‌ای فوق سریانی دارد. این احاطه به معنای این است که نفس مدرک است هر چند در ادراک محسوسات مقابله با عضو حسی شرط شده باشد.

ایشان در آثار منطقی خود نیز به اصول اشراقی پایبند است و معرفت نفس را بر شهود، بنا می‌کند. بیان این اصول در علم منطق بر پایه‌ی نقض تقسیم علم به بدیهی و نظری و ادراک حصولی، طرح علم فطری و غیر فطری و بیان شروطی مثل اعراف و مساوی و مقدم بودن معرفت و همچنین تجربه فاعل شناسا و فطریات و مشهودات و وجدانیات بنا شده است.

این کلیتی از فرآیند ادراک و علم حضوری است که شیخ اشراق بیان می‌نماید و در هر بخشی از آموزه‌های خود که از علم حضوری بهره می‌برد به همین فرآیند معتقد است و تلاش می‌کند وحدت رویه و مبانی حفظ شود ولی گاهی توضیحات کفایت نمی‌کند. و چند سوال مطرح است:

اول؛ چطور ممکن است نفس احاطه نسبت به امری داشته باشد و از آن غافل باشد؟ گاهی علم حضوری به حدی می‌رسد که گویی وجود ندارد. این امر، گاهی به دلیل شدت ضعف، گاهی به خاطر شدت اندماج و گاهی هم به خاطر شدت حضور معلوم است. گاهی هم به خاطر دوام حضور یک شیء، عادت ذهنی ایجاد می‌شود و ما علم به علم نداریم.

دوم؛ اگر نفس با احاطه ادراک حضوری پیدا می‌کند احاطه در مورد بدن یا قوای طبیعی، چگونه تبیین می‌شود؟ برای این سوال دو نحو پاسخ متصور است؛ اول اینکه اگر رابطه‌ی نفس با قوا رابطه‌ی فوق سریانی و رابطه‌ی محیط و محاط باشد لازم است نفس مرتبه‌ی عالی‌تری نسبت به قوا داشته و در عین حال با همه‌ی مراتب معیت داشته باشد. این مرتبه‌ی مافوق نفس، «اطلاق» دارد و این اطلاق نه به صورت حقیقی بلکه در تعینات خود و به نحو لا بشرط است. در این دیدگاه محیط همه‌ی حیثیات محاط را دارا است و «شخص» کمالات مادون را دارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که نفس با قوا اتحاد دارد. دوم، اینکه اگر نفس نسبت به قوا احاطه سریانی داشته باشد یعنی رابطه‌ی نفس و قوا رابطه‌ی حقیقه و رقیقه باشد لازم است مرتبه‌ی حقیقه اگر می‌خواهد در مرتبه پایین تعیین یابد به نحو رقیقه باشد در حالی که حقیقه، هیچگاه با کمالاتی که دارد در مادون متعین نمی‌شود و مرتبه‌ی

ما فوق «مثل» کمال مراتب مادون البته به نحو عالی تر را دارد. اکنون باید ببینیم که نظر شیخ اشراق با کدامیک از این دو دیدگاه در رابطه‌ی نفس و بدن هماهنگی دارد. سهروردی در بیان اضافه در ادراک، از نام اضافه مبدئیت بهره می‌برد (سهروردی، 1396، ج 1، ص 488) و این اضافه از احاطه حکایت دارد که مساوق با اشراق است (شهرزوری، 1372، ص 383، 512-513). از طرفی ما بالوجدان، بدن را به عنوان جوهر غاسق تحت تدبیر نفس نمی‌دانیم و به هر میزان هم که التفات داشته باشیم باز هم اطلاعی حضوری از عملکرد آن قوا دریافت نخواهیم کرد. ممکن است گفته شود که چون قوای طبیعی و بدن از مراتب نفس هستند علم حضوری نفس به آن توجیه می‌شود در حالی که نفس با واسطه مدبر بدن است و علم امروز هم، تصرف نفس در سلسله اعصاب و نه در اعضای بدن را تأیید می‌کند. و حتی اگر این امر به عنوان احتمال هم مطرح شود مطلب از یقینی بودن خارج می‌شود. پس اتحاد نفس با بدن در کلام شیخ اشراق به دست نمی‌آید. همچنین در ادراکات حسی گاهی به خاطر نقصی در عضو، خطا بوجود می‌آید و اگر اشراق و احاطه در این نوع از ادراکات مطرح می‌شود چگونه این ادراکات غیر واقعی را می‌توان پذیرفت؟ گرچه برخی تلاش دارند توضیح دهند که در خطای در ادراکات حسی گاهی ادراکی در مثال و ادراکی دیگر در عالم خارج صورت می‌گیرد (شیرازی، 1383، ج 8، ص 517). ولی این مطلب قابل پذیرش نیست زیرا؛ اولاً، بنا بر نظر سهروردی در علم حضوری، مطابقت احتیاج نیست (سهروردی، 1396، ج 1، ص 489). ثانیاً، بر اساس مبنای شیخ اشراق اضافه اشراقیه یعنی اضافه به ظهور شیء، نه اضافه به شیء خارجی. پس اگر خطای در ادراکات حسی را بتوانیم با اضافه به ظهور شیء تبیین کنیم تناقضی در بیان باقی نمی‌ماند در حالی که در بیان شیخ اشراق مطلبی وجود ندارد.

سوم؛ احاطه در مجردات هم قابل پذیرش نیست و نقص آن کاملاً روشن است پس در کلام شیخ اشراق اگر احاطه و اشراق اساس ادراک است چگونه علم به چنین ادراکاتی را می‌توان تبیین کرد؟

چهارم؛ چرا ایشان در بیان علم و ادراک، گاهی به علم حصولی و گاهی هم به علم حضوری اشاره دارد؟ قبلاً گفته شد که سهروردی بعد از حکایت منامیه به معارفی دست

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیر استکمالی یا تمها) 81

پیدا نمود که منجر به تألیف کتاب حکمت الاشراق شد. برخی بر این اساس با بیان سیر استکمال فکری او سعی در توضیح مبانی مختلف در آثار داشته اند. به راستی اگر شیخ اشراق به دلیل سیر استکمال فکری به حکمت الاشراق دست یافته چرا از مبانی مشاء به طور کامل دست نکشیده و اعلام برائت نکرده است؟ شارحان ابن سینا با حکمت الاشراق آشنا بودند و بزرگانی همچون فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال الدین دوانی، میرداماد و... تعلقی به آرا و اقوال سهروردی هم داشتند. آن‌ها با علم به اختلافات، پیوستگی تاریخی میان ابن سینا و سهروردی را انکار نکردند به علاوه فیلسوفان اشراقی آثار ابن سینا را خوانده و شرح کرده و از مطالب و مطاوی آن دفاع کرده‌اند و این امر هم حاکی از توافق‌های اساسی میان این دو فیلسوف است (ر.ک. داوری اردکانی، 1389، ص 300-301).

در واقع نه تنها سهروردی به مبانی مشاء پایبند است بلکه از عرفان و عرفا هم بهره می‌برد. گرچه مشهور است که سهروردی را مبدع نظریه علم حضوری می‌دانند ولی او، آن را منتسب به ارسطو می‌نماید و در نهایت هم راهنمایان این مسیر را عرفایی مثل سهل تستری و بایزید بسطامی معرفی می‌کند. باید توجه داشت که این امر دلالت بر شکاف میان فلاسفه و عرفا نزد سهروردی ندارد و این امر را در توصیف «حکیم متأله» به وضوح می‌توان دید. این جمع بین مشاء و اشراق و حتی عرفان در تبیین علم حضوری نفس در آثار سهروردی کاملاً مشهود است. همچنین برخی دلیل تعدد مبانی در آثار سهروردی را تناقض و سیر استکمال فکری او دانسته‌اند. زیرا او بیان می‌کند بعضی از کتب و رسائل فلسفی خود را در ایام کودکی (صبا) نوشتم که شامل بسیاری از رسائل ایشان است (سجادی، 1390، ص 16-17). پس برخی آثار در دورانی است که خود ایشان از آن به دوران صبا یاد می‌کند که بعد از این دوره به رشد فکری دست یافته است. با این همه ما نمی‌توانیم این تعدد در مبانی را تنها محصول سیر استکمال فکری شیخ اشراق بدانیم زیرا ایشان خود به صراحت تألیف کتب متعددی را با مبانی مختلف در یک زمان مطرح کرده است. توضیح مطلب این است که سهروردی ابتدا تلویحات بعد مشارع و مطارحات و بعد حکمت الاشراق و بعد مقوامات را نوشته است که این چهار کتاب اصول اعتقادات او را تشکیل می‌دهند. تاریخ تولد و وفات که برای شیخ ذکر شده دقیق نیست ولی او می‌گوید کتاب حکمت الاشراق را در

اواخر جمادی الثانی در سال 582 نوشته است. سهروردی بیان می‌کند قبل از حکمت الاشراق و حتی در حین تألیف آن، کتب و رسائلی را به روش مشائیان نوشته است (سهروردی، 1397 الف، ج 2، ص 10). او می‌گوید تلویحات و لمحات را قبل از حکمت الاشراق شروع کرده است و پیش از پایان آن دو کتاب به تدوین حکمت الاشراق پرداخته است و علاوه بر آن دو اذعان می‌کند که کتاب‌های دیگری هم همینطور بوده که بنا بر نظر قطب‌الدین دو کتاب مقاومات و مطارحات منظور او بوده است (ملاصدرا، 1392، ص 24). همچنین شیخ اشراق در پایان کتاب مقاومات که آن را به سبک تلویحات نوشته می‌گوید من قبل از این کتابی به نام حکمت الاشراق تألیف کرده‌ام (سهروردی، 1396، ج 1، ص 192). ایشان در پایان مشارع و مطارحات سن خود را حدود سی سال ذکر می‌کند و وصیت می‌کند به مطالعه کردن کتاب حکمه الاشراق، که کلید انقطاع به جانب پروردگار و مداومت بر تجرید را در آن به ودیعت نهاده است. بنابراین نمی‌توان سیر استکمال فکری ایشان را تنها دلیل تعدد در مبانی قلمداد کرد و فرضیه تعمّد هم محتمل است. سوال دیگری طرح می‌شود به این صورت که، شیخ اشراق چه هدفی از این کار داشته است؟ به نظر می‌رسد بتوان پاسخ را باز هم در بیانات او یافت. ایشان علت تحریر کتاب حکمت الاشراق را خواهش دوستان و فرمان الهی و تعلیم بیان می‌کند. او در مقدمه خود، توصیه می‌کند تا مطالب کتاب را جز به اهلس ندهید یعنی به کسی که روش و طریقه مشائیان را به درستی و خوبی آموخته باشد و دوستان آموختن و دریافت انوار الهی باشد. و به جوینده‌ی معارف خود توصیه می‌کند پیش از مطالعه‌ی حکمت الاشراق، مشارع و مطارحات را بخواند. او این کتاب را برای کسانی که، هم خواستار حکمت ذوقی باشند و هم جویندگی حکمت بحثی روا می‌داند و این مطالب نشان از توجه ایشان به مخاطب این مطالب و تعلیم او به روش صحیح دارد.

به نظر می‌رسد سهروردی برای مخاطب تعلیمات خود نقشه راهی دارد تا او را با یک سیر مطالعاتی کمک کند تا به هدف نهایی واصل شود. ایشان این سیر را از حکمت مشائی و بحثی آغاز می‌کند ولی با قرار دادن آن در کنار حکمت ذوقی به پایان می‌برد. این نقشی که سهروردی در تعلیمات طالب علم ایفا کرده همان نقش حکیم متأله در حکمت الاشراق است که گاهی از او به قیم هم یاد می‌کند که نقش مهمی در پیدایش معرفت دارد و البته

مبانی علم حضوری نفس در آثار سروردی (تناقض یا سیر استکمالی یا تمهید) 83

هدف دیگر او محافظت این معارف از دست ناهلان است که در تبیین ضرورت نگارش حکمت الاشراق به آن اشاره هم کرده است. در حقیقت او هم به معارف و هم به سالک و هم سیر و سلوک جوینده‌ی مسیر اشراقی توجه دارد و با احساس مسئولیت تلاش دارد تا همه آن‌ها را حفظ کند.

نتیجه‌گیری

سهروردی در علم نفس، تبیین‌های متفاوتی را ارائه می‌کند تا حضوری بودن ادراکات را نشان دهد. در برخی از این تبیین‌ها موفق بوده و در برخی دیگر موفق نبوده است. شیخ اشراق تلاش دارد با مبانی و لوازمی، علم حضوری نفس را برای همه‌ی ادراکات تبیین نماید که گرچه برخی از این مبانی مثل احاطه و التفات در همه‌ی ادراکات قابل توجه نیست ولی به طور کلی هم نمی‌تواند علم حضوری نفس را مخدوش نماید. از طرفی او برخی آثار را با مبانی متفاوت مشائی و اشراقی در یک زمان تحریر نموده که نشان از تعمد در تالیف کتب با مبانی مختلف دارد. شیخ اشراق تلاش داشته تا با ارائه یک منظومه فکری منسجم که متشکل از حکمت مشاء و اشراق است همچون قیم و یک حکیم متأله، طالب حکمت را با ارائه یک سیر مطالعاتی به غایت خود برساند که به نظر می‌رسد به طور کلی به هدف خود رسیده است گرچه ابهامات و اشکالاتی جزئی وجود دارد. پس در علم حضوری نفس از نظر شیخ اشراق بیان تناقض و یا سیر استکمال فکری به تنهایی راهگشا نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا. (1400). رسائل ابن سینا، ج 1-1. قم، بیدار.
- امین رضوی، مهدی. (1377). سهروردی و مکتب اشراق. ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی. تهران، نشر مرکز.
- پورحسین، قاسم؛ و آقائی، ملیحه. (1393). وجود نفس و سیر و غایت استکمال آن با تأکید بر آثار رمزی سهروردی. پژوهش‌های هستی‌شناختی، (5 بهار و تابستان)، 23-48.
- دادجو، ابراهیم. (1393). علم حضوری و شهود. تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا. (1389). ما و تاریخ فلسفه اسلامی. تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رحمتی، ان شاء الله. (1392). کیمیای خرد جستارهایی در زمینه دین و اخلاق. تهران، سوفیا.
- سجادی، جعفر. (1390). ترجمه حکمت الاشراق تألیف شهاب الدین یحیی سهروردی. تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (1396). مجموعه مصنفات شیخ اشراق مشتمل بر الهیات کتاب التلویحات و کتاب المقامات و کتاب المشارع و المطارحات. تصحیح هنری کربن، ج 1. تهران، انجمن فلسفه ایران.
- همو. (1397الف). مجموعه مصنفات شیخ اشراق مشتمل بر کتاب حکمت الاشراق، رساله فی اعتقاد الحكماء، قصه الغربه الغربیه. تصحیح هنری کربن، ج 2. تهران، انجمن فلسفه ایران.
- همو. (1397ب). مجموعه مصنفات شیخ اشراق مشتمل بر مجموعه‌ی آثار فارسی شیخ اشراق. تصحیح سیدحسین نصر و هنری کربن، ج 3. تهران، انجمن فلسفه ایران.
- شهرزوری. (1383). الشجره الالهیه. تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- همو، شمس الدین محمد. (1372). شرح حکمت الاشراق. تصحیح حسین ضیایی تربتی، ج 1-یک جلدی. تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد. (1383). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه به ضمیمه تعلیقات سبزواری. تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مبانی علم حضوری نفس در آثار سهروردی (تناقض یا سیرالکمالی یا تمهید) 85

همو. (1392). حکمت الاشراق: منطق / سهروردی؛ با شرح قطب الدین شیرازی. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طوسی، نصیرالدین. (1375). شرح الاشارات و التنبیها للمحقق طوسی. قم، البلاغه.

غفاری، سید محمد خالد. (1389). نوجویی در فلسفه‌ی سهروردی و گوناگونی تعریف علم در آثار او. پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوه‌ر گویا)، (سال چهارم، شماره اول، پیاپی 13، بهار)، 69-92.

کرین، هانری. (1392). ابن سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه‌ی ان شاء الله رحمتی. تهران، سوفیا، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.

همو. (1384). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه‌ی ان شاء الله رحمتی. تهران، نشر جامی. همو. (1382). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان. ترجمه‌ی عبدالمحمد روح بخشان. تهران، آموزگار خرد.

همو. (1388). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه‌ی سیدجواد طباطبایی. تهران، کویر، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

مصباح، محمدتقی. (1386). آموزش فلسفه، ج 1-2. تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل. (نشر اثر اصلی 1378)

نوربخش، سیما سادات. (1388). مبانی معرفت‌شناسی حکمت اشراق سهروردی. حکمت و فلسفه، (شماره اول بهار)، 31-47.

واحدی، بهجت. (1392). هستی و چیستی تعریف: نظریه تعریف و تطورات آن به ضمیمه ترجمه مشرع ثانی مطارحات. تهران، کلک سیمین.



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو مرکز
پرتال جامع علوم انساني